

CONSTRUCTIONS ET NÉGOCIATIONS IDENTITAIRES

FACE AUX FONDAMENTALISMES RELIGIEUX :

LE CAS DES ZANSKARPAS, HIMALAYA INDIEN

SALOMÉ DEBOOS¹

Pour quelques 13 200 personnes (recensement de 2007) classées « Schedules tribe 'Boto' » (Boto signifiant Bouddhiste en langue vernaculaire) dont 93% sont de confession bouddhiste et 7% de confession musulmane, être du Zanskar, vallée himalayenne à 3 400 m d'altitude au nord de l'Inde dans l'état fédéral du Jammu & Kashmir, fait sens. Le district du Zanskar (État du Jammu & Kashmir, Inde) est administré par Kargil, capitale du *Ladakh Autonomous Hill Council*². La population du Zanskar, classée « Schedule tribe »³ par le gouvernement indien, peut prétendre à certains avantages administratifs déterminés et encadrés par la constitution de la République Démocratique Indienne.

Si à la suite de Françoise Héritier nous considérons la construction de l'identité comme un « *feuilletage*, un assemblage de composantes matérielles et immatérielles »⁴, nous pouvons nous interroger sur les influences de flux migratoires saisonniers ou permanents dans la construction de l'identité communautaire et individuelle *Zanskarpa*. Lorsque le chercheur, en empathie avec les *Zanskarpas*, relève les différentes composantes de cette identité, il comprend qu'elle est vécue comme une « concrétisation ponctuelle à une croisée de chemins, à l'intersection de lignes surréelles et réelles »⁵ constituées, d'une part, de la représentation de l'Autre et de la rencontre

-
- 1 Maître de conférences en ethnologie à l'Université de Strasbourg, Laboratoire SAGE.
 - 2 Le district de Kargil est reconnu par l'état du J&K comme *Ladakh Autonomous Hill Development Council* (LAHDC), ce qui lui donne une indépendance et une autonomie décisionnaire vis-à-vis du gouvernement de l'état fédéral.
 - 3 « Scheduled tribe » est l'une des catégories administratives de classement de l'Inde, cela signifie « tribaux » et ouvre des droits spécifiques mentionnés dans la Constitution indienne du 26 Novembre 1949
 - 4 Françoise HÉRITIER, « *L'identité Samo* », dans : Claude LÉVI-STRAUSS, *L'identité*, PUF, Paris, 2008, [première édition 1983], p. 60.
 - 5 *Ibid.*, note 1, p. 60.

avec cet/ces Autres, construisant, d'autre part, cette représentation de soi et le positionnement des *Zanskarpas* dans leur définition de l'appartenance communautaire. Aussi, être au cœur d'un réseau d'échange tout en restant en marge des grandes routes de commerce qui traversent l'Himalaya de manière séculaire, a permis aux *Zanskarpas* de se construire à la fois dans leur relation au territoire et dans leur rapport au politique.

Aujourd'hui, au cœur même de la capitale Padum, la participation grandissante de la vallée du Zanskar à la vie politique régionale, celle du Ladakh, donne lieu à une transformation du politique. Bouddhistes et Musulmans recomposent leurs manières de vivre leur appartenance religieuse au gré de l'intensification des échanges économiques concomitants à leur participation politique. La participation grandissante de la vallée à la vie politique de l'État du Jammu & Kashmir plonge la population au cœur d'enjeux religieux : le Zanskar est-il une terre musulmane ou bouddhiste ?

La situation passée de la région du Ladakh et par extension du Zanskar n'était pas toujours aussi paisible tel que le relatent les chroniques monastiques. Aussi la société *zanskarpa* – plus particulièrement les *Padumpas* (habitants de la capitale Padum) – a inventé des moyens ritualisés et construits autour de l'axe historiographique et du politique afin de maintenir une unité au cœur du groupe⁶. Par contraste, la situation présente met en jeu de nouvelles représentations (influence extérieure plus prégnante : migrations, TV, internet, téléphone...) pouvant potentiellement dégénérer en conflits dans une société dont l'isolement avait obligé les hommes à inventer des solutions.

Cette contribution est centrée sur la période actuelle afin de montrer l'évolution de l'identité « *Zanskarpa* » – mêlant participations symboliques et matérielles – face aux enjeux de radicalisation politique ; elle porte plus particulièrement sur l'influence des partis fondamentalistes bouddhistes et musulmans. En quoi la construction identitaire, dans sa renégociation permanente au sein de la société des *Zanskarpas* est-elle à la fois à l'origine et l'aboutissement de manifestations de fondamentalismes bouddhistes et musulmans ?

Une vallée enclavée mais non fermée

Compris entre les chaînes de l'Himalaya au sud et du Karakoram au nord, le Ladakh (100 000 km²) est divisé en 5 régions (dont le Zanskar) et appartient à l'ère culturelle Tibétaine. La vallée du Zanskar s'étend entre

6 Salomé DEBOOS, Être musulman au Zanskar, Himalaya indien, Saarbrücken, Éditions Universitaires Européennes, 2010.

3 600 m et 4 000 m d'altitude; elle est enchâssée entre l'Himalaya et la vallée de l'Indus. Depuis 1980, la route carrossable rejoignant Kargil est la voie de communication principale. Les caravanes de sel et la route de la soie empruntaient la vallée du haut Indus, sans jamais pénétrer le Zaskar. Pourtant, les personnes se déplaçaient à pied en saison estivale pour travailler, pour acheter des vivres (notamment du sel) ou faire le commerce de bétail avec la vallée de Padar. Aujourd'hui, la piste carrossable ralliant Padum à Kargil, ainsi que les deux autres routes encore en travaux, transforment durablement les modes, circuits et lieux d'échange⁷. Le Zaskar a une position particulière dans les échanges commerciaux intra régionaux. Cette vallée apparaissant à première vue comme un cul-de-sac, pouvait en fait être pénétrée quatre ou cinq mois par an⁸ par les quatre points cardinaux.

Une identité communautaire transcendant l'Histoire

Des faits historiques épars

La mise en abîme de l'historiographie partagée des *Zaskarpas*⁹ avec les récits historiques attestés mais épars oblige à distinguer l'histoire religieuse de cette région des sources historiques et des témoignages. Les pétroglyphes¹⁰ ne donnent aucune assurance sur les migrations depuis ou vers le Zaskar. Il faut attendre l'arrivée des populations tibétaines autour du VII^e siècle pour avoir quelques traces écrites. Les historiens Gergan (1976), Petech (1977), Newang Tsering (1979) et Shuh (1983) confirment que le Zaskar est déjà considéré comme une *terre mystique Bouddhiste*¹¹. En 1337, le Kashmir passe sous la domination des dynasties musulmanes ce qui favorise le rapprochement du Zaskar et du Ladakh.

L'histoire du Zaskar renvoie au XIV^e siècle, lors de l'arrivée des premiers musulmans dans la vallée¹² et de l'alliance de l'un des rois du

7 "Consequences of Road Construction in Padum, Zaskar Valley, Northern India", dans: Nicolas LAINÉ, Tanka SUBBA (eds), *Nature, Environment and Society: Conservation, Governance and Transformation of Nature in India*, Delhi, Orient Blackswan, 2012, p. 211-220.

8 Janet RIZVI, *Trans-himalayan caravans*, Oxford, Oxford University, 1999, p. 117.

9 Salomé DEBOOS, *Être musulman au Zaskar, Himalaya indien*, Saarbrücken, Éditions Universitaires Européennes, 2010.

10 Henri-Paul FRANCFORT, Daniel KLODZINSKI, Georges MASCLE, *Les pétroglyphes archaïques du Ladakh et du Zaskar*, dans: Arts asiatiques, Tome 45, 1990, p. 5.

11 Document découvert en 1983 en trois versions et traduction de Dieter SHUH. Dieter SHUH, *Historiographische Dokumente aus Zaskar*, Archiv für Zentral Asiatische Gesichts-forschung heft 6, Sankt Augustin, 1983.

12 August Hermann FRANKE, *History of Western Tibet*, Pilgrim Book, Delhi, 1999.

Ladakh avec une princesse musulmane moghole (vers 1590). Pendant toute la période médiévale, les quatre royaumes du Zanskar s'affrontent jusqu'à l'invasion moghole du XVI^e siècle. Vers 1532-1534, le *Tarikh-I-Raschidi* et *Tarikh-I-Jammu-Wa-Kashmir* mentionne l'invasion du Zanskar par Mirza Haidar. Le Grand Moghol Abdur Rashid Khan envoya en 1535, au Zanskar, Haji-Lo, commerçant, afin de surveiller la population de la région¹³. Il fut l'hôte du roi de Padum puis se maria localement et fonda la première famille musulmane de Padum¹⁴.

Une historiographie partagée comme socle d'une organisation politique locale particulière

Cette historiographie partagée par les musulmans et les bouddhistes du Zanskar met en scène la volonté du Roi de Padum. Celui-ci, au XVI^e siècle, décida d'envoyer quérir au Kashmir un boucher et un secrétaire musulman, leur donnant à chacun une femme *Zanskarpa* (convertie à l'islam par le mariage) afin de s'assurer de leur installation définitive à Padum¹⁵. Ainsi, cette décision royale induit d'une part, que ce qui est condamnable pour les uns (abattage d'un animal), est respectable pour les autres (sacrifice au nom d'Allah). Et d'autre part, le Roi, par le don de femme, montre et assoit son pouvoir, induisant la reconnaissance des musulmans comme assujettis.

Alors que les historiens nous parlent de conquête moghole, le mythe reconvertit cette domination extérieure et musulmane, en fait d'autorité royale locale, intérieure et bouddhiste. Cette translation montre la force du mythe et la volonté de garder une cohésion à Padum. Lorsque l'installation des musulmans de Padum est évoquée avec d'autres bouddhistes originaires d'autres villages de la vallée, ceux-ci confessent leur ignorance en la matière. Tous cependant racontent «la destruction du château de Karsha par les envahisseurs moghols». Ces deux éléments (installation des musulmans et

13 HASCHMAT ULLAH KHAN LAKNALLI, fonctionnaire d'État du Jammu & Kashmir, *Tarikh-I-Jammu-Wa-Kashmir, L'histoire de Kastwar, le vrai Tibet (Lhasa), le Grand Tibet (Ladakh), Petit Tibet (Baltistan), Purig (Kargil, Zanskar), Gilgit (Dardistan), les sultans de Bamba & Kaka, le district de Muzafarabad et les détails des conquêtes du Maharadja Gulab (Bhadu & Rajman)*, traduit par Bedar ABBAS, Lahore, 1981 ; «L'histoire du Zanskar» (L'arbre généalogique des Rois du Zanskar / Agriculture et élevage au Zanskar, Population du Zanskar/ les anciens Rois du Zanskar), p.654-666.

14 Muhammad Haidar Dughlat MIRZA, *The Tarikh-I-Rashidi*, Academica Asiatica publications, Patna 6, 1973, p.460.

15 Salomé DEBOOS, *Être musulman au Zanskar, Himalaya indien*, Saarbrücken, Éditions Universitaires Européennes, 2010, p. 93-97.

destruction d'un château par les Moghols) n'ont pas de lien logique pour ces *Zanskarpas* et sont contés séparément. Leur connaissance aléatoire de la chronologie de l'histoire de la région et leur absence de corrélation dans l'oralité entre l'installation des premiers musulmans à Padum et les incursions mogholes, montrent la nécessité de taire ce qui pourrait occasionner une situation conflictuelle. Cet impératif du silence au nom de l'ensemble (les *Zanskarpas*) s'impose à eux tel *l'inarticulé social*¹⁶ défini par L. Dumont.

Le roi se présente comme régulateur dans la communauté biconfessionnelle car il est dépositaire d'une tradition. Il apparaît comme un trait d'union entre les deux groupes confessionnels. Bouddhistes et musulmans du Zanskar ont un mode de vie relativement semblable. Ces deux groupes confessionnels font circuler en leur sein et entre eux les outils agricoles, ainsi que les mêmes traditions orales relatives à leur histoire. Malgré des versions divergentes sur certains points, une structure convergente des récits montre la volonté des bouddhistes de maintenir une présence musulmane au Zanskar, laquelle présence est non armée et ne fait pas de prosélytisme puisque les seules conversions résultent de l'alliance matrimoniale interconfessionnelle, celle-ci étant généralement guidée par la nécessité.

Suite au découpage de l'Inde de 1947, l'exercice du pouvoir sur la vallée s'est progressivement transformé. En effet, jusque dans le milieu des années 1970, le Roi de Padum détenait le pouvoir régalien. Depuis 1980, les pouvoirs politique et administratif sont désormais entre les mains du *Lambardar*¹⁷ et du *Tehsildar*¹⁸. Par ailleurs, voir les groupes pluriconfessionnels se former dans les rues et discuter, voir se donner et se rendre visites et invitations, témoigne de la conscience de l'importance des échanges et du poids du silence et des non-dits, assimilés à une source éventuelle de conflits. De même, chaque groupe confessionnel est conscient de l'émergence de tensions liées à l'effacement progressif du mythe relatif à l'arrivée des musulmans au Zanskar. Bouddhistes et musulmans lui conservent une sorte d'actualité et s'accordent tacitement pour faire du mythe une réalité historique et du récit des historiens un mythe¹⁹.

16 Louis DUMONT, "On the comparative Understanding of Non-Modern Civilizations", Daedalus, spring 1975.

17 (لمبر در) représentant d'une unité villageoise nommé par le Tehsildar.

18 Chef de l'unité administrative appelée Tehsil.

19 On préférera le terme de mythe à celui de légende au vu du fondement religieux de cette histoire.

Une identité en mouvement: impact de l'économie monétaire et de la mondialisation sur le politique et le religieux

L'intensification des échanges depuis 1980

Avec l'ouverture de la route carrossable entre Padum et Kargil, ainsi que la hausse du tourisme au Ladakh, le Zaskar fait désormais l'objet d'une attention particulière et les nouvelles activités humaines modifient petit à petit le paysage de la vallée, ainsi que le comportement de ses habitants. L'été, les agences de voyages de Leh enregistrent un pic d'activité notamment concernant les expéditions pédestres au Zaskar. Dès le mois de juillet, les agences affrètent des 4x4 en direction de Lamayuru, où des chevaux (avec leur maître, souvent *Zanskarpa*) attendent les touristes afin de transporter nourriture et couchage durant tout le temps de l'expédition. Afin de servir de guide de montagne, des Népalais viennent proposer leurs services. Les porteurs seront Népalais, Ladakhi ou *Zanskarpa*. Ces expéditions ne prennent fin qu'au début de l'automne (fin septembre), alors que les cols commencent à s'enneiger. Cette manne touristique implique un développement des points de ravitaillement, notamment à Padum. Ainsi, de juillet à fin septembre, des boutiquiers venus de Leh et Kargil louent des échoppes sur le marché de Padum. Parallèlement, l'activité hôtelière se développe. Nombre d'hôtels et de maisons d'hôte appartiennent à des bouddhistes ou sont gérés par eux. L'activité économique saisonnière favorise donc à première vue ces derniers.

Lorsqu'on interroge les touristes sur leurs représentations de l'Himalaya, un grand nombre d'entre eux parlent de « pays bouddhiste » ou de « terre bouddhiste ». Aussi, lorsqu'ils arrivent à Padum et observent la présence d'une mosquée, un grand nombre d'entre eux assimilent ces musulmans à des envahisseurs kashmiris, certains sont même étonnés de découvrir que les musulmans de Padum ressemblent physiquement davantage aux bouddhistes qu'aux kashmiris. Par leur attitude et leur comportement réservé ou hostile vis-à-vis des personnes de confession musulmane, les touristes soutiennent les mouvements intégristes bouddhistes en germe au Ladakh.

Cette idée occidentale d'une « terre bouddhiste où les habitants sont pacifistes » a été le point de départ du développement récent de sentiments régionalistes ladakhi. Dans le but de répondre à cette image, les agences de voyages de Leh préfèrent employer des chauffeurs de taxi bouddhistes et des porteurs bouddhistes. De même, les structures hôtelières bouddhistes sont largement convoitées par les agences. Ce favoritisme affiché provoque une incompréhension et un sentiment d'injustice et de discrimination de la part

de la population musulmane du Zanskar, d'autant qu'aucune explication claire n'est mentionnée.

Par ailleurs, le développement du tourisme provoque également un développement, relativement limité jusque-là, de la circulation monétaire au Zanskar. En effet, afin de réaliser ces treks, les touristes versent, à Leh, avant le départ la somme des forfaits journaliers aux agences de voyages, qui elles-mêmes rémunèrent les guides, porteurs, propriétaires de chevaux, et les structures hôtelières. Ainsi, lorsque les marcheurs arrivent en vue de Padum, ils estiment ne pas avoir à déboursier quoi que ce soit dans la localité, puisque le ravitaillement ainsi que le couchage ont déjà fait l'objet de transactions financières. Or, comme mentionné précédemment, les personnes employées par les agences de voyages sont préférentiellement des bouddhistes. Ainsi, ce favoritisme confessionnel à l'embauche constitue le terreau d'un repli confessionnel où les musulmans favoriseraient les musulmans et les bouddhistes les bouddhistes, avec la disparition de l'esprit communautaire vécu et conceptualisé jusqu'il y a peu par les autochtones.

Cette scission de la communauté de Padum en deux communautés religieuses n'est que l'importation au Zanskar d'un clivage déjà visible et vécu au Ladakh. Certes, les touristes ne sont pas les seuls responsables, mais il y a une convergence de différentes considérations : d'une part, l'image véhiculée par le Ladakh mettant en exergue la beauté des monastères bouddhistes et l'originalité de cette terre encore préservée de la « modernité » ; deuxièmement, l'engouement en Occident pour la cause tibétaine et la forte médiatisation du message de paix du Dalai Lama, assimilant « Tibet – Himalaya – Bouddhisme » ; troisièmement, le fort désir des agences de voyages locales d'être compétitives sur le marché du tourisme. Elles se doivent ainsi de répondre aux exigences explicitement ou implicitement formulées par les Occidentaux.

L'un des effets pervers de ce développement économique non égalitaire entre bouddhistes et musulmans à Padum est la relation et la considération que les *Padumpa* ont vis-à-vis de l'argent. Ainsi, dans la mesure où les échoppes fleurissent, où les échanges avec des cultures différentes s'intensifient, la question de l'image donnée et perçue au travers de ses possessions devient prégnante. Alors que les échanges dont témoignent les anciens mettaient en scène des relations d'alliance et d'entraide, on troque de moins en moins des marchandises entre-elles, mais de plus en plus des marchandises contre une valeur numéraire. Les *Zanskarpa* se focalisent davantage sur le pouvoir que leur donne le fait de posséder de l'argent : pouvoir afficher sa richesse et grâce à cela asseoir son autorité.

Un autre phénomène d'ordre administratif croise le précédent. Avant 1980, l'isolement de la vallée du Zanskar, la supériorité numérique des

bouddhistes et le prestige du Roi de Padum, mettaient les bouddhistes en position dominante. L'ouverture de la route a lentement inversé les rapports de domination. Aujourd'hui l'administration du Zaskar est tenue par des personnes extérieures à la vallée et de confession musulmane. Le pouvoir politique de Padum, le *Lambardar*, certes choisi par des bouddhistes, reste néanmoins un homme de confession musulmane originaire de Padum. Ce changement est d'autant plus difficile à gérer que le Zaskar alterne entre une période hivernale de huit mois d'isolement et quatre mois d'échanges économiques intenses, de tumulte touristique, et d'émigration d'agents administratifs.

Tant que les bouddhistes au Zaskar sont en majorité, qu'ils prédominent économiquement, la reconnaissance des propriétés et du pouvoir administratif musulman ne met pas en danger la manière enracinée de gérer les échanges interconfessionnels. Mais dès lors que les musulmans deviennent de plus en plus nombreux – notamment du fait de l'embauche massive d'agents administratifs originaires du Kashmir – et qu'ils affichent leur pouvoir économique – au travers de la détention du commerce du bois et des produits maraîchers en provenance du Kashmir – ainsi qu'un certain pouvoir d'arbitrage, la gestion subtile des rapports de domination interconfessionnelle s'en trouve faussée : les bouddhistes se sentent exclus du banc des décisionnaires.

Les enjeux politiques consécutifs de cette ouverture

Suite aux choix politiques de l'État indien dans les années 1970-1980, l'établissement de routes carrossables²⁰, reliant Leh à Srinagar, puis Padum à Kargil s'est imposé. De fait, la route carrossable entre Srinagar et Leh suit le tracé de l'ancienne route des caravanes traversant jadis la chaîne himalayenne, depuis le Tibet jusqu'au Kashmir. Lorsque dans les années 1980-1990 le conflit indo-pakistanaïse provoque des attentats au Kashmir, l'état indien promeut la route entre Leh et Manali, permettant ainsi, d'une part, à l'armée indienne d'acheminer le matériel nécessaire, et d'autre part, au Ladakh de poursuivre son développement touristique.

Dans le même temps, devant la politique hégémonique de la Chine, l'Inde ferme certaines régions frontalières au tourisme, demandant à l'armée d'assurer, non seulement une défense active des frontières, mais également de limiter le nomadisme²¹ des populations locales. Leh devient alors le

20 Jonathan DEMENGE, *'The political ecology of road construction in Ladakh'*, Doctoral thesis, University of Sussex, 2011.

21 Pascale DOLLFUS, *Les bergers du Fort Noir, Nomades du Ladakh (Himalaya Occidental)*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 2012.

centre décisionnaire des opérations militaires frontalières. Un aéroport militaire est construit, et plusieurs garnisons de réserve y installent leurs campements. Le Zaskar, considéré par l'armée comme région frontalière, fait l'objet de résolutions particulières puisque jusqu'en 2002, tout appareil satellitaire civil est interdit (téléphone portable notamment) et que la vallée est considérée comme zone sous responsabilité militaire.

Cette nécessité de maîtriser le territoire amène l'État indien à promouvoir auprès de l'État du Jammu & Kashmir dont il dépend, l'installation d'un pôle administratif à Padum, capitale du Zaskar. De plus, dans un souci de modernisation de la vallée, l'État du Jammu & Kashmir promeut l'électricité solaire en délivrant gratuitement des plaques solaires reliées à une batterie électrique. Ainsi, nombre de *Zaskarpa* s'équipent gracieusement et découvrent dans les années 1990 l'usage de l'électricité. Suite à cette modernisation de leur quotidien, nombre de *Padumpa* acheminent depuis Leh des postes de télévision. Dès la fin de la décennie 1990, bien que les paraboles satellitaires ne puissent pas être légalement installées, elles commencent à fleurir sur les toits de Padum. Dans le même temps, les habitants s'équipent en lecteur DVD « made in Taïwan » qu'ils achètent à bon prix sur le marché de Leh.

Les films bollywood arrivent à Padum. Sous couvert de chants, danses et humour, cette production cinématographique indienne diffuse les valeurs d'une Inde où la non-violence est davantage un idéal qu'une réalité. Après entretiens, et selon certains témoignages²², les informations que les *Zaskarpa* voient à la télévision semblent ne pas faire image et ne pas avoir de réalité palpable : plusieurs fois, devant des images de guerre ou de famine, on m'a répondu que tout cela n'était pas vrai, que c'était pour la télévision ; *a contrario*, devant certains films, où des images de synthèse sont incorporées, notamment dans des scènes de combat, on me déclare être subjugué par la « force » de ces hommes. Lorsque je leur dis que ces images sont créées par ordinateur, ils sont dubitatifs et affichent leur scepticisme. Ainsi, dans le contexte des images télévisuelles, la frontière entre réalité et imaginaire semble mouvante. Or, comme une grande partie de l'apprentissage se fait par le biais du regard et de l'observation, ce moyen de communication devient bientôt un outil d'apprentissage. Pour certains outil extraordinaire d'ouverture sur la différence, cette « boîte à images » peut, dans le même temps, avoir des effets pervers sur la régulation des rapports sociaux de certains groupes. Ainsi, l'arrivée de la télévision, les valeurs que les films indiens ou occidentaux véhiculent, la violence dont

22 Salomé DEBOOS, *Être musulman au Zaskar, Himalaya indien*, Saarbrücken, Éditions Universitaires Européennes, 2010.

ils font état, la brutalité qu'ils mettent en scène et qu'ils affichent comme moyen de gestion des conflits, sont parfaitement antagonistes à l'éducation des *Zanskarpas*.

Enfin, les élections de 2009 pour les sièges du *Ladakh Hill Council* de Kargil ont fait l'objet d'une campagne de sensibilisation politique abordée sous le prisme des enjeux religieux. Les partis politiques d'obédience bouddhiste ou musulmane ont courtsisé les *Zanskarpas*, remettant notamment en question la tradition relative à l'histoire de l'arrivée des premiers musulmans à Padum. Deux grandes familles bouddhistes du Zanskar, jouissant d'une grande notoriété de par leur statut en tant que *Lompo* (Seigneur) ont pris une part active au prosélytisme du *Buddhist Ladakh Association*. Les jeunes de ces familles ont pu suivre des études à Jammu et New Delhi, ce qui confère à leurs dires une légitimité auprès des *Zanskarpas*, et leur permet de qualifier leurs propos « d'éclairés ».

Un matin de juillet 2009, les Padumpas se réveillent et voient sur la place centrale réservée aux taxis, espace perçu comme lieu communautaire, un début de Shortem édifié pendant la nuit. Tout de suite, les musulmans de Padum protestent. La nuit suivante, les prémisses d'une salle de prière musulmane sont édifiées, accolées au Shortem. Les tensions entre bouddhistes et musulmans deviennent palpables. Or cette même année est attendue la visite, début août, du Dalaï Lama au Zanskar. Finalement, devant l'urgence de la situation, la station de taxis est déménagée dans la partie historique de Padum, et l'édification du Shortem et de la salle de prière est achevée. Pour finir, cette solution aura non seulement mobilisé les passions religieuses, mais également rendu palpable le clivage entre musulmans et bouddhistes de Padum.

Suite aux conséquences de la campagne électorale et aux résultats des élections qui ont été en faveur du *Buddhist Ladakh Association*, les clivages religieux ont été rendus visibles de manière durable. Ainsi, en octobre 2012, alors que 26 bouddhistes²³ de Karsha, Zangla et Maniringmo s'étaient convertis le 24 septembre 2012 à l'Islam, souvent pour des raisons amoureuses, les familles bouddhistes de ces villages ont attaqué des familles musulmanes de Padum. Cette violence a entraîné l'évacuation vers Srinagar de trois musulmans grièvement blessés. Depuis, la situation est redevenue plus calme sans pour autant que la localité de Padum puisse de nouveau se définir comme « communauté » telle qu'elle le faisait par le passé.

23 M Saleem PANDIT / TNN, *Times of India*, 25 octobre 2012, http://articles.timesofindia.indiatimes.com/2012-10-25/india/34729135_1_town-after-communal-clashes-curfew-converts

Conclusion

Dans un premier temps, nous avons fait état d'une histoire transcendée et d'une historiographie partagée, formalisée au travers d'une reconnaissance administrative localement organisée. Ainsi cette construction de l'identité s'est faite dans la relation à l'altérité et cette représentation de l'ailleurs s'est construite par le biais du mouvement de personnes de la vallée, migrants de manière saisonnière (pèlerinage, études, commerce) vers le reste de l'Inde. Les cols, passages obligés marquant la limite de la vallée, sont autant de lieux symboliques permettant aux *Zanskarpas* partant ou revenant chez eux de pouvoir matérialiser leur vécu dans la vallée.

Dans ce mouvement de va-et-vient des personnes et d'échanges matériels, les *Zanskarpas* remettent en jeu leur manière d'envisager l'Autre puisque «le rapport marchand dépersonnalise totalement ce qui vient d'autrui de sorte que ce qui est reçu peut être «repersonnalisé» par le receveur en fonction de son identité propre, en fonction de ses «préférences»²⁴. Ainsi l'apport de biens extérieurs à la vallée ne remet pas en cause directement la définition des *Zanskarpas* par eux-mêmes. En effet, au travers de la construction du récit de mémoire de la communauté, les *Zanskarpas* ont une conscience aiguë de la nécessité de reconnaître l'altérité dans les logiques d'arbitrage afin de maintenir la cohérence des échanges dans une communauté pluriconfessionnelle. Mais la construction d'une nouvelle route entre Padum et Leh, l'établissement permanent de l'armée, l'affluence touristique, l'électrification – qui sont autant de signes de désenclavement de la vallée – importent la «modernité à l'occidentale» et sont en prise directe avec la politique d'indianisation promue par le gouvernement indien. Est-ce cela qui provoque des changements profonds dans la définition de «communauté»? Ou bien est-ce ce mouvement de sortie des *Zanskarpas* et cette expérience d'expatriation et «d'étrangéité» qui transforment leur perception d'eux-mêmes?

Plusieurs éléments de réponses ont été développés précédemment dans mes recherches²⁵. Les changements sont visibles au travers de l'institution de la parole, la hiérarchisation de la communauté, les institutions d'arbitrage et les institutions matrimoniales *infra* et interconfessionnelles. Les jeunes *Zanskarpas*, ayant accès aujourd'hui à la scolarisation au Kashmir et en Himachal Pradesh partent pour de longs mois et parfois plusieurs années à Manali, Dehra Dun, Dharamsala, Srinagar ou Jammu. Ce sentiment de la «différence» et d'être «étranger» en dépit de la commune

24 Jacques GODBOUT, *Ce qui circule entre nous*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 178.

25 Salomé DEBOOS, *Être musulman au Zaskar, Himalaya indien*, Saarbrücken, Éditions Universitaires Européennes, 2010.

appartenance administrative à la même communauté pousse souvent l'individu à abandonner un certain nombre de pratiques, la première étant vestimentaire, pour adopter celle du nouveau lieu de vie. En effet, «l'être, avant d'être substance est relation. Dans cette relation chacun vit «une petite mort «de soi. [...] Je n'entre dans un rapport que par la «perte». Accepter de se perdre implique une tolérance active.»²⁶. Ainsi, ces jeunes générations, après plusieurs mois vécus ailleurs dans d'autres traditions indiennes reviennent au Zanskar et ont déjà effectué cette translation intérieure, ce déplacement vers l'Autre qui leur a permis de s'intégrer et de vivre une expérience de vie en lien et avec d'autres. Ce qui était extérieur ne l'est plus complètement. Sur le plan de la parenté et du choix du conjoint, l'exogamie va donc être entendue et vécue de manière différente par les nouvelles générations : ce n'est plus l'appartenance à la vallée qui prime sur l'appartenance confessionnelle mais l'inverse.

Par ailleurs, les habitants natifs du Zanskar, sont classés «Scheduled tribe» du point de vue administratif, ce qui leur permet d'être exonérés d'un certain nombre de taxes, et de pouvoir bénéficier d'un certain nombre de politiques de discriminations positives constitutives de la république indienne. Parmi ces politiques, celles des emplois réservés comprenant le retour des jeunes partis étudier dans d'autres états indiens, est l'une de celles qui a permis au Zanskar, ces cinquante dernières années, de pouvoir assurer un continuum dans les projets mis en place dans la vallée.

Cette translation du positionnement intérieur des jeunes générations vis-à-vis de leurs pairs est rendu visible par l'introduction récente de l'appartenance politique, et notamment, à des partis fondamentalistes bouddhistes et musulmans. Ces nouvelles formations politiques déjà visiblement engagées auprès des populations des vallées adjacentes, apparaissent à première vue comme une importation, un effet corollaire à l'installation d'administratifs kashmiris ou autres, ou encore au fort sponsoring européen d'associations culturelles bouddhistes. Cette réalité visible semble pourtant être la résultante d'un mouvement plus voilé, à savoir ce changement de définition des *Zanskarpas* par eux-mêmes : en effet «dans la solitude, l'individu [...] est perdu dans les appartenances. [...] Les hommes, en une opération identique, celle du don, se confirment les uns les autres qu'ils ne sont pas des choses»²⁷. Ainsi, lors de cette expérience d'expatriation couplée à l'apport de techniques nouvelles (monétisation, TV et cinéma), les jeunes *Zanskarpas* se sont inscrits dans des appartenances

26 Jean Godefroy BIDIMA, *La Palabre, Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997, page 40/41

27 Claude LEFORT, *L'échange et la lutte des hommes, Des formes de l'histoire, essai d'anthropologie politique* Paris, Gallimard, 1951, p. 1415.

différentes. Lors du retour au Zaskar, celles-ci ne peuvent faire l'objet de reconnaissance auprès de leurs parents que dans la mesure où ces anciennes générations adhèrent, au moins en partie, aux idées d'appartenances religieuses et politiques comprises et transmises par les jeunes générations. Ce mouvement entre les générations me semble premier dans le changement de positionnement de la définition de l'identité communautaire *Zaskarpa*.

BIBLIOGRAPHIE

- BIDIMA Jean Godefroy, *La Palabre, une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997.
- CROOK John, OSMASTON Henry, *Himalayan Buddhists villages, environment, resources, society and religious life in Zaskar and Ladakh*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1994.
- DEBOOS Salomé, *Être musulman au Zaskar*, Himalaya indien, Saarbrücken, Éditions Universitaires Européennes, 2010.
- DEBOOS Salomé, "Consequences of Road Construction in Padum, Zaskar Valley, Northern India" dans: Lainé Nicolas et Subba Tanka (eds), *Nature, Environment and Society: Conservation, Governance and Transformation of Nature in India*, Delhi, Orient Blackswan, 2012, p. 211-220.
- DEMENGÉ Jonathan, *'The political ecology of road construction in Ladakh'*, Doctoral thesis, University of Sussex, 2011.
- DOLLFUS Pascale, "History of Muslims in central Ladakh", *The Tibet Journal*, vol. 20, n°3, Autumn 1995, Publication for the study of Tibet.
- DOLLFUS Pascale, *Lieu de neige et de génévriers, organisation sociale et religieuse des communautés bouddhistes du Ladakh*, Paris, CNRS, 1989.
- DOLLFUS Pascale, *Les bergers du Fort Noir, Nomades du Ladakh (Himalaya Occidental)*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 2012.
- DUMONT Louis, *On the comparative Understanding of Non-Modern Civilizations*, Daedalus, spring 1975.
- FRANCFORT Henri-Paul, Klodzinski Daniel, Mascle Georges, *Les pétroglyphes archaïques du Ladakh et du Zaskar*, dans: *Arts asiatiques*, Tome 45, 1990.
- FRANKE August Hermann, *History of Western Tibet*, Pilgrim Book, Delhi, India, 1999.

- GODBOUT Jacques, *Ce qui circule entre nous*, Paris, Édition du Seuil, 2007.
- GRIST Nicola, "Muslim in Western Ladakh", *The Tibet journal*, Publication for the Study of Tibet, vol. 20, n°3, Autumn 1995.
- GRIST Nicola, *Local Politics in the Suru Valley of Northern India*, Thesis at the Goldsmiths' College, London University, 1998.
- GRIST Nicola, "Twin peaks: the two shi'ite factions of the Suru Valley", *Recent Research of Ladakh*, 8, 5-8 June 1997, p. 131-152.
- HASCHMAT ULLAH KHAN LAKNALLI, fonctionnaire d'État du Jammu & Kashmir, *Tarikh-I-Jammu-Wa-Kashmir*, *L'histoire de Kastwar, le vrai Tibet (Lhassa), le Grand Tibet (Ladakh), Petit Tibet (Baltistan), Purig (Kargil, Zaskar), Gilgit (Dardistan), les sultans de Bamba & Kaka, le district de Muzafarabad et les détails des conquêtes du Maharadja Gulab (Bhadu & Rajman)*, traduit par Bedar ABBAS, Lahore, 1981 ; « L'histoire du Zaskar » (L'arbre généalogique des Rois du Zaskar / Agriculture et élevage au Zaskar, Population du Zaskar / les anciens Rois du Zaskar).
- HÉRITIER, Françoise, « L'identité Samo », dans : Claude Lévi-Strauss, *L'identité*, Paris, PUF, 2008, première édition 1983.
- HÉRITIER, Françoise, *Masculin/Féminin II: Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- LEFORT Claude, *L'échange et la lutte des hommes. Des formes de l'histoire, essai d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 1951.
- MIRZA Muhammad Haidar Dughlat, *The Tarikh-I-Rashidi*, translated in English by N. Elias & E. Denison Ross, Academica Asiatica publications, Patna 6, 1973.
- PETECH Luciano, *The kingdom of Ladakh c. 950-1842 A.D.*, vol. LI, Rome, ISIAO (Serie orientale Roma), 1977.
- RIABOFF Isabelle, *Le roi et le moine, figures et principes du pouvoir et de sa légitimation au Zaskar (Himalaya occidental)*, Thèse, Université Paris X, 1997.
- RIZVI Janet, *Trans-himalayan caravans*, Oxford, Oxford University, 1999.
- RIZVI Janet, *Ladakh, Crossroads of high Asia*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- SHUH Dieter, *Historiographische Dokumente aus Zans-dkar*, Archiv für Zentral Asiatische Gesichts-forschung heft 6, Sankt Augustin, 1983.